

# 差異としてのアポーハ

中須賀 美幸

## 1 序

「語の対象は何か」という語意論の問題をめぐる、ディグナーガは語の対象を〈他者の排除〉(anyāpoha)であると説明し、仏教論理学派の言語理論としてアポーハ論を導入した。その導入の目的は、ヴァイシェシカ学派などが主張するような外界に実在する普遍を否定し、それに代わる原理を提示することにあった。普遍実在論者は「牛」という語が複数の牛に対して使用される根拠を牛の持つ実在する〈牛性〉という普遍に求めたが、ディグナーガはその根拠を非実在である〈非牛の排除〉に求めた。そして、「牛」という語は非牛を排除(=否定)することで牛を示す機能を持つと主張し、普遍実在論者の肯定的意味論に対抗しうる否定的意味論を確立した。

一方、ダルマキールティは、実在物の持つ他の事物からの差異(bheda)を排除(vyāvṛtti=apoha)と呼ぶことで、アポーハに存在論的解釈を施し、その差異こそが概念構想の根拠であるとした。分別知・語は、直接的に外界の実在物と結びつくことはないが、実在物の差異に基づいて構想された概念と結びつくことで、間接的に実在物を拠り所とするものとなる。このように、実在物——差異——概念<sup>1</sup>——分別知・語の四者は密接に関係している。

本稿では、実在物と概念(および分別知・語)の間をつなぐものとしての差異の機能を検討する。分別知・語は、実在物と数的に一対一対応しない。相互に異なる複数の実在物に対して一つの分別知・語が起こったり、それとは逆に、一つの実在物に対して複数の分別知・語が起こったりするからである。例えば、複数の牛に対して「牛」という一つの語が使用されたり、同じ音声に対して「作られたもの」「無常なもの」という複数の語が使用されたりする。これらの事象は、実在物と概念の間に差異という要素を組み込むことで、説明可能になる。

このような実在物と概念の間の多対一、一対多という対応関係に焦点を当てて概念を分析したものに、ディグナーガによる仮設有の三分類がある。これは、実在物に依拠して構想された概念を、空間／時間、単一性／複数性という二つの対比を軸に、〈集合体〉〈相続〉〈特定の状態〉の三種に分類するものである。実際、ダルマキールティは、『プラマーナ・ヴァールティカ・スヴァヴリッティ』(Pramāṇavārttikasvavṛtti, 以下PVSV)において、これを実在物と語の間の関係に置き換えて語の分類法として採用し、差異の理論と絡めて説明している。さらに、『ヴァーダ・ニヤーヤ』(Vādanyāya, 以下VN)においては、この分類の発展形を確認することができる。

本稿では、PV(SV)におけるダルマキールティの差異の理論を外観した上で、PVSVおよびVNにおける仮設有の解釈をみていく。

## 2 差異としてのアポーハ、その二種の機能

差異としてのアポーハはPV I 40において明言される。

PV I 40:

sarve bhāvāḥ svabhāvena svasvabhāvavyavasthiteḥ /

<sup>1</sup>ここでは、「概念」とは外界対象に付託された状態にある認識内形象を意味する。中須賀・石村 [2018] で明らかにしたように、差異と概念はどちらもダルマキールティによって「共通相」(sāmānyalakṣaṇa)と呼ばれている。本稿では、混乱を避けるため、できる限り「差異」と「概念」という表現で両者を区別することとする。

svabhāvaparabhāvābhyām yasmād vyāvṛttibhāginah //

全ての存在物は、それぞれの本質において別々に存立しているが故に、自らの本質を通じて、自己の性質を持つものと他者の性質を持つものからの排除を有する。

全ての存在物（＝独自相）は、それぞれ相互に異なる本質を持って、別々に存在する。言い換えれば、実在物 *x* はそれ以外の全てからの差異を持つ。つまり、同種のもの・異種のもの全てからの差異を持つ。そして、差異は排除と言い換え可能である。この実在レベルの排除は、概念構想の根拠であると同時に、普遍の存在を否定する根拠ともなる<sup>2</sup>。

概念構想の根拠としての差異には二つの側面がある。

1. 複数個物に対する概念の同一性（／単一性）を説明する原理…肯定ではなく否定がグループ化の根拠である
2. 単一個物に対する概念の多様性（＝複数性）を説明する原理…無区分な全体としての個物が他の個物 *a, b, c...* との差異 *a', b', c'...* によって区分される

以下では、この二つの側面から、ダルマキールティの差異の理論を概観していく。

## 2.1 単一個物に対する概念の多様性を説明する原理

〈2. 単一個物に対する概念の多様性を説明する原理〉としての差異については、上記の引用部に続く PV I 41–42 において解説される。まず、概念が差異を拠り所として生じることが説明される PV I 41 をみてみよう。

PV I 41:

tasmād yato yato 'rthānām vyāvṛttis tannibandhanāḥ /  
jātibhedāḥ prakalpyante tadviśeṣāvagāhinaḥ //

それ故、それぞれのものからの排除を諸事物は有する。それ（排除）を根拠として生じる個別的な普遍は、それら（諸事物）の特殊性に沈み込んだものとして構想される。

実在物 *x* は他の実在物 *a, b, c...* からの排除（＝差異）*a', b', c'...* を持ち、その排除を拠り所として概念（＝普遍）*a'', b'', c''...* が構想される。そして、このようにして構想された概念はその差異（＝特殊性）と同一視される<sup>3</sup>。

PVSV では、次のように解説されている。

<sup>2</sup>この後に続く PVSV では、ダルマキールティは実在物間には差異があるが故にいかなる共通の本質もないことを、1) 個物と異ならない共通性はないこと（PVSV<sub>G</sub> 24.25–25.3）、2) 個物と異なる共通性もないこと（PVSV<sub>G</sub> 25.3–15）の二点から論じている。つまり、彼は、差異の理論を普遍に代わる概念構想の根拠としてのみならず、普遍を否定する根拠としても使用している。

<sup>3</sup>PV I 41 での「根拠とする」（*nibandhana*）「沈み込む」（*avagāha*）という表現は、「立脚する」（*niṣṭhā*）「判断する」（*adhyavasāya*）という表現とそれぞれ同じ意味で使用されていると思われる。この二者の関係について、詳細は中須賀・石村 [2018] を参照せよ。

また、PV I 41 と同じことは PV III 28 においても論じられている。

PV III 28: tasmād arūpā rūpānām āśrayeṇopakalpītā /  
tadviśeṣāvagāhārthair jātiḥ śabdaiḥ prakāśyate //

（それ故、本質を持たないにもかかわらず、〔諸々の事物の〕本質に依拠して構想された〔諸事物の〕普遍は、それらの特殊性に沈み込むことを目的とする語によって、照らし出される。）

ここでも、「依拠する」「沈み込む」という表現が、普遍と特殊性の対比のなかで使用されている。

PVSV<sub>G</sub> 25.15–19: yato yato bhinnās tadbhedapratyāyanāya kṛtasamñiveśaiḥ śabdais tatas tato bhedam upādāya svabhāvābhede 'py anekadharmāṇaḥ pratiyante / te 'pi śabdāḥ sarvabhedānākṣepe 'py ekabhedacodanāt tatsvalakṣaṇaniṣṭhā eva bhavanti / tadekasmād api tasya bhedo 'stīti /

〔聞き手は、〕それぞれのものとは異なる〔諸存在物〕を、それらとの差異を理解させるために〔それらの差異に〕入り込まされた諸々の語によって、そのそれぞれのものからの差異に依拠した上で、〔その諸存在物には〕本質上の区別がないにもかかわらず、複数の属性を有するものとして理解する。さらに、それらの語も全ての差異を含意しないとしても、ある一つのものからの差異を教示するから、まさにその独自相に立脚したものとなる。それ（独自相）には、〔他の全ての独自相からの差異だけでなく〕その一つのものからの差異もあるから。

ここでは、実在物——差異——概念——語の関係が示されている。それは次のようなものである。諸々の実在物は複数の〈他からの差異〉を持つ。一つの実在物はそれ自体では属性／属性保持者の区別なく単一のものとして存在しているにもかかわらず、その複数の差異に基づいて、その上に複数の属性概念が構想される。これらの属性概念と結びついた語が話し手によって発せられる時、聞き手はその実在物が複数の属性を有するものであるかのように理解する。この時、差異に基づくことでその差異を間接的に示す語<sup>4</sup>は、それぞれ一つの差異しか示すことができないが故に独自相を全面的に示すものではないが、その一つの差異が独自相に属するものであるという点で、独自相に立脚したものであると言えることができる。

続く PVSV では、差異は排除と言い換えられ、回避（parihāra）としてのアポーハが提示される。

PVSV<sub>G</sub> 25.19–23: tasmād ekasya bhāvasya yāvanti pararūpāni tāvatyas tadapekṣayā vyāvṛttayaḥ / tadasambhaviḥkāryakāraṇasya tadbhedāt / yāvatyāś ca vyāvṛttayas tāvatyaḥ śrutayo 'tatkāryakāraṇa-parihāreṇa vyavahārārthāḥ / yathā prayatnānantariyakaḥ śabdāḥ śrāvaṇa ity atatkāryakāraṇa-parihārārthāḥ /

それ故、単一の存在物には、ある限りの数の別の本質がある時、それらに相関して、その限りの数の排除がある。なぜなら、それ（存在物 non-X）に存在しえない結果および原因を有する〔存在物 X〕は、それ（存在物 non-X）とは異なるから。そして、ある限りの数の排除がある時、その限りの数の語がある。〔それらの語は〕Y を結果としないものおよび Z を原因としないものの回避による活動を目的とする。例えば、「音声は努力の直後に生じるものであり、聞かれるものである」という言明における「〔努力の直後に生じるもの〕」「聞かれるもの」という語が、それ（努力）を原因としないものおよびそれ（聴覚的認識）を結果としないものの回避を目的とするように。

実在物 X には他者の数だけそれらからの差異（＝排除）がある。そして、この差異は、より厳密には〈Y を結果としないものからの差異〉および〈Z を原因としないものからの差異〉というように因果的に説明できる。そして、このような差異に依拠して起こる語は、聞き手に実在物 non-X からの差異を理解させることによって、実在物 non-X からの回避（＝実在物 X のみに対する行動）をもたらす。このように回避を目的とするという意味でも、「語はアポーハを対象とする」と言うことができるのである。例えば、「音声は努力の直後に生じるものである」という言明は、〈努力を原因としないもの〉からの回避行動を、「音声は聞かれるものである」という言明は〈聴覚的認識を結果としないもの〉からの回避行動を、それぞれ、聞き手にもたらす。

<sup>4</sup>中須賀・石村 [2018] で明らかにしたように、語は差異を直接的に表示するものではない。分別知は、差異  $x_1$  の知覚 → 潜在印象の植え付け → 差異  $x_n$  の知覚 → 潜在印象の覚醒 → 差異 X の分別知という認識プロセスを経て生じ、その分別知の持つ形象と結びつくことで、語は間接的に差異を拠り所とする。そして、そのような語が聞き手に同様の形象を持つ分別知を生み出すことが、「差異を教示する」と言われる。

続いて、PV I 42 では、同一基体に対して起こる分別知・語が、一つのものに対する多様な理解をもたらすことが説明される。

PV I 42:

tasmād yo yena dharmeṇa viśeṣaḥ sampratīyate /  
na sa śakyas tato 'nyena tena bhinnā vyavasthitiḥ //

それ故、ある属性〔概念〕を通じてある差異が理解される時、その〔差異〕はその〔属性概念〕とは別の〔属性概念〕を通じては〔理解され〕えない。よって、〔分別知・語は相互に〕区別されたかたちで存立する。

これに対する PVS<sub>V</sub> では、「属性」(dharma) は「名称」(nāman) と言い換えられ、差異——概念の間のみでなく、差異——語の間の対応関係が補足されている。

PVS<sub>V</sub><sub>G</sub> 25.24–26: **tasmāt svabhāvābhede 'pi yena\* dharmeṇa nāmnā yo viśeṣo bhedaḥ pratīyate na sa śakyo 'nyena** pratyāyayitum iti naikārthāḥ sarvaśabdāḥ / tan na pratijñārthaikadeśo hetur iti / \*yena PVS<sub>V</sub><sub>M</sub>; yena yena PVS<sub>V</sub><sub>G</sub>.

それ故、本質上の区別がないにもかかわらず、ある属性〔概念〕すなわち名称を通じてある差異 (viśeṣa=bheda) が理解される時、その〔差異〕は〔それとは〕別の〔属性概念〕を通じては理解されえないから、全ての語が同一の対象を持つことはない。従って、証因が主張内容の一部 (= 所証) であるということはない。

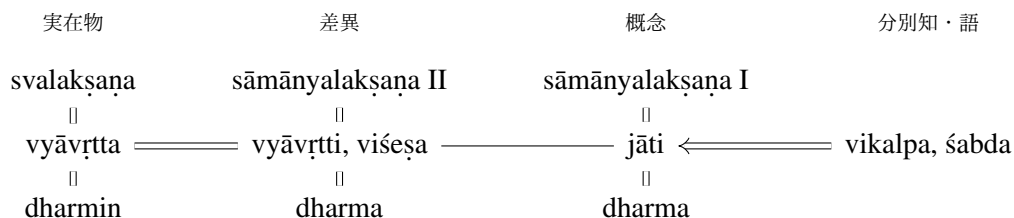
差異と語の間の一対一対応により、実在物が持つ複数の差異はそれぞれ異なる語によって理解されるから、これらの語は、同一基体に対して起こるとしても同義語になることはない。そしてまた、「音声は無常である。作られたものであるから」という推理において、証因である所作性の概念と所証である無常性の概念は異なる差異に依拠して構想されているから、これらを対象とする分別知も別物である。

## 2.2 四組の対立項の配置

ここで、用語の整理をしておこう。上記のダルマキールティの表現には、以下の四組の対立項をみることができる。

1. 独自相 (svalakṣaṇa) / 共通相 (sāmānyalakṣaṇa)
2. 普遍 (jāti) / 特殊性 (viśeṣa)
3. 排除 (vyāvṛtti) / 排除されたもの (vyāvṛtta)
4. 属性 (dharma) / 属性保持者 (dharmin)

これを、実在物——差異——概念——分別知・語という四者の関係の下に分析すると、次のように配置することができるだろう。



独自相・排除されたもの・属性保持者は全て実在物を意味する。独自相はそれ以外の全ての独自相から排除されたものであり（*svalakṣaṇa=vyāvṛtta*）、属性としての排除（＝差異）を有するものであるから、属性保持者とも呼ばれる（＝*dharmīn*）。一方、排除されたものと排除は、実在レベルでは区別されない（*vyāvṛtta=vyāvṛitti*）。そして、排除は共通相や属性とも呼ばれる（＝*sāmānyalakṣaṇa II, dharma*）。これは PV I 41 において、「特殊性」（*viśeṣa*）と呼ばれていた。この実在レベルにある差異に基づいて構想された概念もまた、共通相や属性と呼ばれる（＝*sāmānyalakṣaṇa I, dharma*）。これは PV I 41 において、「普遍」（*jāti*）と呼ばれていた。なお、ここでは、実在レベル、概念レベルにある共通相を区別するために、それぞれ、*sāmānyalakṣaṇa II, sāmānyalakṣaṇa I* と呼ぶこととする。そして、後者に対して、分別知・語は関係する（*jāti←vikalpa, śabda*）。

## 2.3 複数個物に対する概念の同一性を説明する原理

〈1. 複数個物に対する概念の同一性を説明する原理〉としての差異については、PV I 137–142 で扱われている。まず、X を結果としないものからの排除を根拠に、複数の個物に対して一つの語が適用されることを説明している PV I 137–138 をみてみよう。

PV I 137–138:

ekakāryeṣu bhedēṣu tatkāryaparicodane /  
gauravāśaktivaiphalāyāḥ bhedākhyāyāḥ samā śrutiḥ //  
kṛtā vṛddhair atatkāryavyāvṛttiviniibandhanā /  
na bhāve sarvabhāvānām svabhāvasya vyavasthiteḥ //

X を結果とする [もの／こと]<sup>5</sup>を教示するために、単一／同一の結果を持つ諸個物に対して、年長者たちによって、X を結果としないものからの排除を根拠として、一つの（*sama*）語が設定される。個物を表示する語は、a) 煩雑であり、b) 能力を持たず、c) 無益であるから。[しかし、一つの普遍という] 存在物に対して、[一つの語が設定されるのでは] ない。全ての存在物は本質が別々に存立しているから。

実在物の持つ差異としての排除は、複数の個物に対して一つの語が起こる根拠にもなる。ここでは、結果に関する排除が言われているが、前述したように原因に関する排除もある<sup>6</sup>。諸個物 X

<sup>5</sup>tatkāryaparicodane における *tatkārya* は〈X を結果とするもの〉と〈X を結果とすること〉のどちらでも解釈可能である。どちらの解釈もダルマキールティのテキストによって根拠づけられている。前者に従えば、複数の個物を別々の語によって表示しなければならない個物表示説に対する、複数の個物を一度に表示できるアポーハ論の優位性を示すものとなる。この解釈は「ただ、この者（＝話し手）によって、それ（一つの結果）に対して能力を持つものとして、その諸々の対象（＝多くの原因）が[聞き手に]教示されるべきである」（*kevalam anena tatra yogyās te 'rthāś codanīyāḥ*）という言明によって支持される。この箇所の詳細については註 7 を参照。一方、後者は「それ故、既に認められた〈X を結果とすること〉も...」（PV I 140cd: *tasmāt tatkāryatāpīṣṭā...*）という言明がこの箇所を示していることに基づく。また、PV I 141cd: *tatkāryacodanāsaṃbhava* が PVSV において *tatkāryasāmānyacodanāsaṃbhava* と言い換えられていることによっても支持される。この箇所の詳細は註 10 を参照。以上から読み取れるのは、ここでダルマキールティが *tatkārya* という表現によって〈X を結果とするもの〉と〈X を結果とすること〉の厳密な区別をしていないということである。なお、シャークヤブッディは前者で解釈しており、カルナカゴーミンは第一解釈として後者を、第二解釈として前者を挙げている。

<sup>6</sup>Cf. PVSV ad 137–142 (PVSV<sub>G</sub> 68.24–69.1): *yathāikakāryās tatkāryacodanāyām tadanyabhedena ghaṭādi-śabdaiḥ kṛtasamayāḥ / tathā kāraṇāpekṣayāpy aneka ekena vyavahārārtham eva /*

（単一／同一の結果を持つものが、X を結果とする [もの／こと] を教示するために、それら以外のものからの差異に基づいて、「壺」などという語と言語協約される。それと同様に、原因に関しても、複数の事物が、まさに言語活動のために、一つ [の語] と [言語協約される]。)

ダルマキールティは、「同一の結果を持つもの」という表現の他に、「同一の効果実現をもたらすもの」と

は、諸個物 non-X から等しく差異を持つという点で、同一性を持つ。肯定的本質を持つ普遍ではなく、否定的本質を持つ排除がグループ化の根拠となるのである。それ故、語は、個物を表示するのでも、単一の存在物である普遍を表示するのでもない。ダルマキールティは、個物表示説については、a) 煩雑、b) 無能力、c) 無益という三つの帰結を示すことで退けている。a) 煩雑とは複数の同種の個物に対してそれぞれ別々の語を用いなければならないが故に多くの語を使用しなければならないことを、b) 無能力とは個物の持つ相互に異なる本質を語は表示しえないことを、c) 無益とは複数の個物を別々の語によって表示する努力が無益であることを、それぞれ意味する<sup>7</sup>。普遍表示説については、実在物の多様性を示す PV I 40 の表現を用いて普遍の存在を否定することで、退けている。

続いて、PV I 139–140 では、否定的本質を持つ排除は、斑牛にも黒牛にも等しく存在することが説明されている。

PV I 139–140:

yad rūpaṃ śābaleyasya bāhuleyasya nāsti tat /  
 atatkāryaparāvṛttir dvayor api ca vidyate //  
 arthābhedenā ca vinā śabdābhedo na yujyate /  
 tasmāt tatkāryatāpīṣṭātatkāryād eva bhinnatā //

斑牛にある本質は黒牛にはない。しかし、両者のいずれにも、X を結果としないものからの排除がある。そして、対象の無差異（＝同一性）がなければ、語の無差異（＝同一性）があることは不合理である。それ故、既に認められた〈X を結果すること〉も、〈X を結果としないものと異なること〉に他ならない。

相互に異なる斑牛と黒牛において、〈牛性〉という共通の肯定的本質は両者の間の差異と矛盾するため存在しえないが、〈非牛からの排除〉という否定的本質はそれぞれの本質と両立可能なものとして存在しうる。その場合、〈非牛からの差異〉があるという点で違いがないこと（無差異）こ

いう表現も使用する。

PVSV ad PV I 98–99ab (PVSV<sub>G</sub> 49.19–24): uktam etat, bhede 'pi bhāvās tulyārthakriyākāriṇaś cakṣurādivad iti / tām ekām jñānādikām arthakriyāṃ teṣu paśyato vastudharmatayaivānyebhyo bhidyamānā bhāvās tadvyāvṛttiviśayadhvanisamsrṣṭaṃ tad evedam iti svānubhāvavāsanāprabodhena samsrṣṭabhedam mithyāpratrayaṃ janayanti / anyathā na bhedasamsargavatī buddhiḥ syāt /

（以上のことは、「[相互に] 異なるとしても、諸存在物は単一／同一の効果実現をもたらす。[色の認識をもたらす] 視覚器官などのように」というように、既に（PV I 73 において）説明した。その同一の認識などの効果実現をそれら（諸存在物）のうちに見ている者に、まさに実在物の属性を持つものとして、それ以外のものと異なる諸存在物は、1) それからの排除を対象とする語と混ざり合い、2) 自らの直接経験によってもたらされた潜在印象の覚醒によって「これはあれに他ならない」というように差異を混同させる、誤った認識を生み出す。そうでなければ、差異の混同を持つ認識は生じえないであろう。）

このように言い換えることによって、個物の持つ差異を、因果的観点からのみならず、実在の定義〈効果実現の能力を持つこと〉の観点から説明することが可能になる。この時、結果に関する排除と原因に関する排除のうち、前者が前面に押し出されることになる。

<sup>7</sup>PVSV ad PV I 137–142 (PVSV<sub>G</sub> 67.10–13): tasya prthak prthak codane 'tigauravaṃ syāt / na cāsyānanyasādhāraṇaṃ rūpaṃ śakyaṃ codayitum / nāpy asyāyāsasya\* kiṃcit sāphalyaṃ / kevalam anena tatra yogyās te 'rthās codanīyāḥ /

\*āyāsasya PVSV<sub>M</sub>; āyāsasya PVSV<sub>G</sub>.

(a) その「多くの個物」が別々に教示されるなら、非常に煩雑になってしまうだろう。そして、b) これ（実在物）には他と共通しない本質「があり、その本質」は「聞き手に」教示されえない。さらに、c) この「多くの個物を別々に教示する」努力にはいかなる有益性もない。ただ、この者（＝話し手）によって、それ（一つの結果）に対して能力を持つものとして、その諸々の対象（＝多くの原因）が「聞き手に」教示されるべきである。）

そが諸個物が持つ同一性である。そして、实在物間に無差異という同一性があるからこそ、言語間の同一性（＝複数の個物に対する同一の語の使用）が成立する。同種の個物が等しく持つこの差異は「Xを結果とすること」と肯定的に表現されることもあるが、〈Xを結果としないものからの差異を持つこと〉という否定的本質を意味している。より厳密には、諸個物にそれらとは区別された本質〈差異〉があるのではないから<sup>8</sup>、それは〈Xを結果としないものとは異なること〉に他ならない。

ここまでで、複数個物に対して一つの語が使用される根拠が説明されてきたが、PV I 141–142では、その実例が示されている。

PV I 141–142:

cakṣurāḍau yathā rūpavijñānaikaphale kvacit /  
aviśeṣeṇa tatkāryacodanāsambhava sati //  
sakṛt sarvapratītyartham kaścit sāmketikīm śrutim /  
kuryād r̥te 'pi tadrūpasāmānyād vyatirekiṇaḥ //

例えば、ある場合には、色の認識という単一の結果を持つ視覚器官などについて、区別なくそれ（色の認識）を結果とする〔こと〕が教示されうる時、一度に〔視覚器官など〕全てを理解させるために、ある者は、〔それらに対して一つの〕語を言語協約されたものにするだろう。それ（色の認識という単一の結果を持つこと）を本質とする共通性が〔視覚器官などとは〕別に存在しないにもかかわらず。

ekakārya（一つの結果を持つもの／こと）という表現における *eka* には、〈単一〉と〈同一〉の二つの意味がある<sup>9</sup>。ここで挙げられている実例は前者に分類される。例えば、視覚器官・色・光・注意という条件が揃えば、視覚的認識という単一の結果が生じる。この単一の結果を根拠として、これらに対して“yara”あるいは“śasa”といった単一の語を言語協約しておけば、「視覚的認識の原因は視覚器官と色と…」と言わなくても、「視覚的認識の原因は yara である」と言うだけでこれらを簡便に指し示すことができる<sup>10</sup>。実際には、視覚器官などの原因集合に対してこのような語は使用されないが、実際に使用されているものとしては「壺」という語がある。話し手は、「壺」という語を発することで、「水の保持という単一の結果をもたらす色・香・味・感触」と言わなくても、

<sup>8</sup>PVSV ad PV I 137–142 (PVSVM 25–26): na punar eṣām anyā tatkāryatā, anyatrānyato bhedāt /

（しかし、これら（Xを結果とするもの）に、〔それらとは〕別の〈Xを結果とすること〉があるのではない。あるものには、それ以外のものからの差異があるから。）

<sup>9</sup>例えば、以下の箇所では、同一の反省知（＝再認識）と単一の対象認識（＝知覚）という二つの実例が挙げられている。

PV I 73: ekapratyavamarśarthajñānādyekārthasādhane /  
bhede 'pi niyatāḥ kecit svabhāvenendriyādivat //

（ある特定〔の諸事物〕は、〔相互に〕異なるとしても、同一の反省知・単一の対象認識という、一つの効果の実現に、〔それらの〕本質によって制限されている。例えば、感覚器官などのように。）

<sup>10</sup>PVSV ad PV 137–142 (PVSVM 67.26–68.5): yathā cakṣurūpālokamanaskāreṣv\* ātmendriya-maṇo'rthatsaṃnikarṣeṣu vā rūpavijñānaikakāryeṣu tatkāryasāmānyacodanāsambhava kuto rūpavijñānam iti vyavahārālāghavārtham kaścit sāmketikīm śrutim niveśayet yaro rūpavijñānahetuḥ śaso veti, api nāma sarveṣāṃ taddhetūnām sakṛtpratītiḥ yathā syād iti /

\*-manaskāreṣv PVSVM; -manaskāresv PVSVM.

（例えば、視覚器官・色・光・注意、あるいは、アトマン・感覚器官・思考器官・対象・それらの接触という、色の認識という単一の結果を持つものに対して、「何から色の認識が生じるのか」という〔質問があり〕、X（色の認識）という結果を持つものの共通性が〔聞き手に〕教示されうる時、「それ（色の認識）の原因全てを一度に理解させることができるようにしよう」と考えて、言語表現の簡易さのために、ある者は言語協約された〔単一の〕語を〔特定の諸事物に〕入り込ませることができるだろう。「色の認識の原因は、yara あるいは śasa である」というように。）

聞き手にこの色・香・味・感触からなる集合体を理解させることができる<sup>11</sup>。一方、シンシャパー樹やカディラ樹といった木はそれぞれ、燃焼作用という結果を個別に生み出す。この場合、燃焼作用は単一ではなく、複数かつ同一である。一つ一つの木は相互に異なるが、燃焼作用を持たないものとは異なるという点に基づいて同一物とみなされ、「これは木である」「これも木である」というように同一の「木」という語によって示される<sup>12</sup>。

ただし、「壺」という語は、集合体を表示するものであると同時に、複数の壺に対して等しく使用されるものでもある。「木」という語も、全ての木に対して使用されるだけでなく、根・枝・葉の集合体を表示するものでもある。実在物の能力は、集合体内部でみれば単一であり、他の集合体との関連でみれば同一であるから、〈単一の結果を持つこと〉と〈同一の結果を持つこと〉は両立可能である。そして、〈水保持という単一／同一の結果をもたらすこと〉という差異は、一つの集合体〈壺〉において複数ある差異のうちの一つであるから、〈複数個物に対する概念の同一性を説明する原理〉であると同時に〈単一個物に対する概念の多様性を説明する原理〉でもある。

## 2.4 差異が成立しない場合の言語使用

以上のように、ダルマキールティは、差異こそが単一個物に対する複数の語の使用、複数個物に対する単一／同一の語の使用の根拠であるとした。確かに「壺」という語の場合、表示対象〈壺〉と排除対象〈非壺〉はどちらも実在するものであるから、両者の間には差異が存在する。しかし、表示対象<sup>13</sup>と排除対象のどちらか一方が非実在である場合、差異は成立しない<sup>14</sup>。そこで以下では、差異が成立しない場合の言語使用についての、ダルマキールティの説明をみていこう。

まず、表示対象・排除対象の存在／非存在の観点から、言語使用は以下の四種に分類できる。

	表示対象	排除対象
「壺」	○	○
「空」「無常」	○	×
「主宰神の結果」「兎の角」	×	○
「知られるもの」「全てのもの」	○×	

ダルマキールティによって、語の表示対象は、存在物・非存在物・その両者に基づくものの三

<sup>11</sup> yara, śasa が実際に使われず「壺」が実際に使われるのは、前者の対象が一つの塊として認識されない一方、後者の対象が一つの塊として認識されるということによるのだろう。

<sup>12</sup> PVSV ad PV I 73 (PVSV<sub>G</sub> 41.1–6): yathendriyaviṣayālokanaskārā ātmendriyamano'rthatatsaṃnikarṣā vā asaty api tadbhāvanīyate sāmānye rūpavijñānam ekaṃ janayanti / evaṃ śiṃśapādayo 'pi bhedāḥ parasparānanvaye 'pi prakṛtyaivaikaṃ ekākāraṃ pratyabhijñānam janayanti anyāṃ vā yathāpratyayaṃ dahanagrḥādikāṃ kāṣṭhasādhyaṃ arthakriyāṃ / na tu bhedāviśeṣe 'pi jalādayaḥ, śrotrādivad rūpādivijñāne /

(例えば、感覚器官・対象・光・注意、あるいは、アートマン・感覚器官・思考器官・対象・それらの接触は、その[単一の効果の実現を持つという]性質に制限された共通性が存在しないとしても、単一の色の認識を生み出す。同様に、シンシャパー樹などの諸個物もまた、相互に随伴しないとしても、まさに[それらの]本質によって、同一の形象を持つ同一の再認識を生み出す。あるいは、[再認識とは]別に、木材によって実現される燃焼作用や家などの効果実現を、原因に応じて[生み出す]。しかし、[相互に]異なるという点で[木材と]違いがないとしても、水などは[燃焼作用や家などの効果実現を生み出す]ない。例えば、色などの認識に対する聴覚器官などのように。)

<sup>13</sup> ここでは便宜的に「表示対象」という表現を使用した。決して語の拠り所である差異とは別に、表示対象としての個物をダルマキールティが認めていることを意味するのではない。ダルマキールティにとって、対象を「表示する」とは差異に〈依拠すること〉に他ならない。

<sup>14</sup> ただし、語の使用の根拠となる差異とは、表示対象と排除対象の間にある差異ではなく、表示対象を持つ排除対象からの差異であることには注意しなくてはならない。



種に分類される<sup>15</sup>。この分類に、さらに排除対象が存在物であるか非存在物であるかという観点を加えると、存在物を表示する語<sup>16</sup>は、「壺」のような排除対象が存在するものと、「空」や「無常」のような排除対象が存在しない（あるいは承認されない）ものとに区分される。反対に、「主宰神の結果」「兎の角」などといった語は、表示対象は存在しない（承認されない）が、排除対象は存在する<sup>17</sup>。一方、「知られるもの」「全てのもの」という語は、その表示対象のうちに存在物と非存在物とを含み、その排除対象は概念のレベルですら存在しない。それ故、表示対象・排除対象の存在／非存在の観点から区分すると、差異に依拠しえない語には、三種類があることになる。

このような差異が成立しない場合の言語使用の問題を、ダルマキールティは以下のように解決している。

#### 2.4.1 排除対象が存在しない場合——「空」「無常」

まず、「空」「無常」という語のように、排除対象が存在しない場合について、ダルマキールティは次のように説明している。

PVSV ad PV I 137–142 (PVSV<sub>G</sub> 69.5–8): śūnyānityādisabdeṣu yathākālpanaṃ samīhitākāraṃ buddhāv āropya tadvyavacchedena vyapadeśaḥ kriyate / buddhisamīhāsaṃdarśitavibhāgatvāt sarvasya śabdārthasya / apratipakṣadoṣopakṣepādayo durmativispanditānīty upekṣanīyāḥ /

「空」「無常」などという語についても、構想された通りの望まれた形象を〔分別〕知に付託した上で、それを排除することで言語表現される。語の対象は全て、〔分別〕知の意欲によって示された区分を持つから。対立項がないという過失の示唆などは、劣った知性を持つ者たちの世迷いごとであるから、無視するべきである。

「空」「無常」という語の排除対象は、構想され分別知の上に付託された〈非空〉や〈常住〉である。〈非空〉や〈常住〉は外界にはその存在が認められていないため、外界対象ではなく、分別知の上に付託されるものである。その場合、排除対象は認識内には確かに存在し、それが排除される。従って、「空」「無常」という語も排除対象を持つ。「分別知の意欲によって示された区分」とは、外界対象と付託された認識内形象の間にある〈空／非空〉〈無常／常住〉という区分のことを意味する。

<sup>15</sup>PV I 205: anādivāsanodbhūtavikalpapariniṣṭhitāḥ / śabdārthas trividho dharmo bhāvābhāvobhayāśrayaḥ //

（無始以来の潜在印象から生じた分別知に展開する語の対象は、存在物・非存在物・その両者を拠り所とする三種の属性である。）

PVSV ad PV I 205 (PVSV<sub>G</sub> 106.2–4): sa tu vikalpaḥ sadasadubhayapratyayāhitavāsanāprabhava iti tatpratibhāsyākārādhyavasāyavaśena ca bhāvābhāvobhayadharma ity ucyate /

（一方、その分別知は、存在物・非存在物・その両者の認識によって植え付けられた潜在印象から生じるという理由から、そして、それ（分別知）に顕現している形象に対する判断の力によって、存在物・非存在物・その両者を属性とすると〔第 205 偈で〕言っているのである。）

<sup>16</sup>もちろん厳密に言えば、存在物の差異に基づいて生じる分別知と結びついた語であって、存在物を直接表示する語ではない。

<sup>17</sup>『シュローカ・ヴァールティカ』に基づけば、兎の角の排除対象（＝否定関係項）は兎の頭部の凹んだ部分ということになる。

ŚV abhāvapariccheda 4: śirasas 'vayavā nimnā vṛddhikāṭhinyavarjitāḥ / śaśaśṛṅgādirūpeṇa so 'tyantābhāva ucyate //

（出っ張りや硬さを欠いた頭部の凹んだ部分は、兎の角などの本質を持つものとして〔存在していない〕。それが「絶対無」と呼ばれる。）

ここで、排除対象が外界ではなく認識内に設定されていることに着目したい。既に確認したように、差異とは概念構想の根拠であり、それが外界にあるということが、概念やそれと結びつけられた語の有用性を説明するための原則であった。それ故、差異は必ず外界だけで成立しなくてはならないのではないか。このような疑問が湧いてくる。しかし、そもそも、外界にも認識内にも X/non-X の区分が全く成立しなければ、X という概念が構想されることも、そのような語が使用されることもない。対立項なしの概念というのは存在しえないのである。一方、外界には両者の区分が成立しなくても、対立項 non-X を構想することで外界と分別知の間でこの区分が成立するなら、対立項 non-X から区別された概念 X は構想されるだろう。实在レベルでは対立項がないものも、認識レベルで対立項が想定可能な限り、概念化は可能なのである。

#### 2.4.2 表示対象が存在しない場合——「主宰神の結果」「兎の角」

一方、「主宰神の結果」「兎の角」という語のように、表示対象の方が存在しない場合もある。語は表示対象の持つ他からの差異に依拠して生じるものであるが、表示対象がそもそも存在しない場合、差異を拠り所とすることができない。それにもかかわらず、全ての存在物に対して「主宰神の結果である」という誤った言語表現が現に生じうる<sup>18</sup>。この場合、排除対象からの差異が成立するか否かよりも、語の拠り所が存在するか否かが問題となる。

ダルマキールティは、次のように説明している。

PVSV ad PV I 151b'cd (PVS<sub>V</sub>G 76.9–15): te 'pi yathāsaṃketāhitavāsanopaskṛtatvād vijñāna-saṃtateḥ sarvārthadarśaneṣv anapekṣyāpi tadbhedam tathādhyavasāyād atathābhūtakalpitavyavacchedena vikalpavijñānapratibhāsiny artha upādānabalaprabhāvavikalpasamutthitāḥ pravartante / na hi teṣv atathābhūteṣu kiṃcid vyatiriktam avyatiriktam vā sāmānyam asti, tathābhāvakalpanayā tu tadanyabhedah pratipatrabhiprāyavaśāt syāt /

認識の相続（＝心相続）は、言語協約に応じて植えつけられた潜在印象によって扶助されているから、全ての対象を経験する時にそれら〔の対象〕の差異に依存しなくても〔全ての対象を〕そのように（根本原因・主宰神などの結果であると）判断する。〔その判断を〕通じて、それら〔の言葉〕も、そのようなもの（根本原因・主宰神などの結果）ではないものとして構想された〔対象〕を排除することで、分別知に顕現する対象に対して、質料因（＝潜在印象）の力によって生じる分別知から生じる時に起こる。なぜなら、〔実際には〕そのようではない（根本原因などの結果ではない）それら（諸存在物）において、何らかの共通性が——〔個物と〕区別されるとしても区別されないとしても——存在するのではなく、〔諸存在物に対する〕そのようである（根本原因などの結果である）ことの構想によって、それ以外のものからの差異が、理解者の意図の力に基づいて存在することになるであろうから。

分別知は、存在物を対象とする場合、差異の直接経験によって植えつけられた潜在印象から生じるが、〈主宰神の結果〉などといった非存在物を対象とする場合、言語協約に応じて植えつけられた潜在印象から生じる。そのような分別知の形象と結びついた語は、構想された他者を排除するものとして生じる。その場合、排除対象は、「空」「無常」という語の場合と同様に、概念的に構想されたものである。ただし、これらの語の場合、表示対象もまた構想されたものであるから、

<sup>18</sup>PVSV ad PV I 151b'cd (PVS<sub>V</sub>G 76.7–9): katham tarhīdānīm pradhāneśvarādikāryaśabdā bhāveṣv atadbhūtabhedeṣv abhedena vartante /

（〔反論〕ではこの場合、どうして「〔世界は〕根本原因・主宰神などの結果である」という言葉は、〔存在物の差異を拠り所としえないにもかかわらず〕そうでないものからの差異を持つ諸存在物に対して、無区別に起こるのか。）

認識内で表示対象と排除対象の間の差異が成立することになる。そのことが「理解者の意図の力に基づいて」と表現されている。

#### 2.4.3 排除対象が構想不可能な場合——「知られるもの」「全てのもの」

では、「知られるもの」「全てのもの」という語のように、その表示対象のうちに存在物と非存在物とが含まれ、排除対象を概念的に構想することすらできないものは、どうなるのか。「知られるもの」の場合、それが必ず排除対象を持つなら、排除対象として何らかの〈知られないもの〉が構想されなければならない。しかし、その〈知られないもの〉は、構想される段階で〈知られるもの〉になってしまう<sup>19</sup>。「全てのもの」という語の場合も同様のことが起こる。

この場合の排除対象について、ダルマキールティは次のように説明している。

PVSV ad PV I 122–123 (PVSV<sub>G</sub> 61.26–62.7): tathā vyavahāropanītānām jñeyādīpadānām api kenacid vyavacchedyena bhavitavyam / ananyāśaṅkāyām prayogāyogāt / tatra hi yad eva mūḍhamater āśaṅkāsthānam tad eva nivartyam / anāśaṅkamāno vā kiṃ parasmād upadeśam apekṣate / aśrotrṣaṃskāram ca bruvāṇaḥ katham nonmattaḥ / tatsaṃskārāyaiva śabdānām kṛtasamketatvāt / avyavahāropanītaś ca naiva kaścit jñeyādīśabdo 'sti / vākyagatasya padasyārthacintanāt /

同様に、言語活動において使用される「知られるもの」などの語にも、何らかの排除対象が存在するはずである。別のものの疑念がない場合には、[それらの語は] 使用されえないから。というのも、その場合、迷乱している知を持つ者の疑念の対象となるものこそが排除対象である。あるいは、疑っていないければ、[聞き手は] どうして他者からの教示を期待するであろうか。また、聞き手の浄化がないような[語]を述べる[話し手]はどうして狂人でないだろうか。それ（聞き手）の浄化のためにこそ、諸々の語は言語協約されるから。そして、言語活動において使用されていないような「知られるもの」などの語は、どのようなものも決して存在しない。言明文のなかにある語の対象が考察されるから。

言語活動は全て、「Xであって non-Xではない」というかたちでの対象の制限を伴うものであるから、必ず排除対象を持つ。例えば、「壺によって水を運んで来い」という言明は、行為手段〈壺〉・行為対象〈水〉・行為〈運んで来ること〉を規定することによって、その内容を制限している<sup>20</sup>。

<sup>19</sup>PVSV ad PV I 122–123 (PVSV<sub>G</sub> 61.8–11): bhavatu nāma ghaṭādīśabdeṣv arthāntaravyavacchedaḥ / atha jñeyādīpadeṣu katham / na hy ajñeyam kiṃcid asti yato bhedaḥ syāt / tato bhedena viṣayikaraṇa eva tasya jñeyatvāt /

（【反論】仮に「壺」などの語において別の対象の排除があるでしょう。では、「知られるもの」などの語において、どうして[別の対象の排除が]あろうか。というのも、知られないものというものは何もないから。もしあるとするなら、それ（知られないもの）からの差異があるであろうが。なぜなら、それ（知られないもの）からの差異を持つものとしてまさに対象にされるが否や、それ（知られないもの）は知られるものになるからである。）

この批判はクマーリラによってなされている。

ŚV Abhāva 144cd: prameyajñeyaśabdāder apohyam kuta eva tu //

（一方、「正しい認識対象」「知られるもの」という語などの排除対象は一体、どうなるのか。）

<sup>20</sup>PVSV ad PV I 122–123 (PVSV<sub>G</sub> 61.20–26): yathā ghaṭenodakam ānāyati yadi ghaṭenāñjalinā vōdakānayanam yathā kathamcid abhimatam syāt, udakam ānāyety eva vaktavyam syāt / na ghaṭeneti / tathā pāṃśunā\* vānyena vā yena kenacid ānītenārtha ānāyety eva syād anākṣiptakaraṇakarmakam / evam ānayanam anyad vā yat kiṃcid anuṣṭhānam ananuṣṭhānam vābhimatam tadānāyety api na brūyāt / vyarthatvād vacanasya /

\*pāṃśunā PVSV<sub>M</sub>; pāṃśunā PVSV<sub>G</sub>.

（例えば、「壺によって水を運んで来い」という言明において、もし、壺によってであろうが、手柄杓によっ

「知られるもの」という語もそれと同様である。この場合、排除対象は聞き手の疑念の対象である。発話行為によって聞き手の疑惑を除去することが、ここで「聞き手の浄化」と呼ばれている。それこそが言語協約の目的である。そして、聞き手の浄化に資する語は、必ず、聞き手の存在が前提となる言語活動のなかで使用される。この時、語は文章のなかにあることで機能する。

ここで説明されていることは、全ての言語使用に関わる原則である。それ故、この議論から、ダルマキールティがアポーハ論において論じている〈語〉とは、1) 聞き手の存在が前提となっているものであること、2) 聞き手の疑惑の除去のために使用されるものであること、3) 文章に属するものであること、の三点が明らかになる。

### 3 ダルマキールティにおける仮設有

前節でみたように、ダルマキールティは多対一／一對多という実在物と分別知・語の間の数的不一致の問題を、差異の理論一つで解決している。このような実在物と語の間の関係を問題にした議論は、PVSVにおいて、集合体表示語、相続表示語、特定状態表示語という語の三分類に関しても行われている。この分類は、ディグナーガの『取因仮設論』（\**Upādāyaprajñaptiprakaraṇa*, 漢訳のみ現存）における仮設有（*prajñaptisat*）の分類に起因するものであるが、ダルマキールティはこれを実在物の持つ差異との関連において解説することで、自身の存在論を反映したものへと変えている。ディグナーガの分類は、空間／時間、単一性／複数性という二つの対比を軸に、空間的多者に対する単一概念の構想、時間的多者に対する単一概念の構想、単一の空間・時間的集合体に対する複数概念の構想という三つの概念構想のあり方を示すものである。この区分は単一性／複数性の対比を含む点で、ダルマキールティの論じる差異の二種の機能と親和性の高いものであった。さらに、仮設有が実在物に依拠する概念的構築物であるという点も、ダルマキールティの論じる差異の理論と一致する。ダルマキールティはこれを実在物と概念の間の関係から実在物と語の間の関係に置き換えて、語の分類法として採用しているのである。この三分類は、VNにおいては、空間／時間の要素を除いた二分類へと収束することによって、差異の二種の機能と完全に一致した分類へと発展を遂げている。

以下で、この分類に関するダルマキールティの議論をみていこう。

#### 3.1 PVSV における三分類

この議論は、既にみてきた PV I 137-142 に対する PVSV のなかで展開されている。議論の構成は以下の通りである。

##### 0. 三種の語

##### 1. 集合体表示語

##### 1.1 単一の結果に基づく言語使用

##### 1.2 無差異（*abheda*）に基づいて違いのないもの（*aviśeṣa*）として理解される

##### 1.3 全体／諸部分を区別する表現——「壺の色など」（*ghaṭasya rūpādayaḥ*）

##### 1.4 複数の対象に対する単数形による言語表現

てであろうが、任意の仕方で水を運んで来ることが意図されているとするなら、「水を運んで来い」とだけ言うべきであって、「壺によって」と「言うべきでは」ない、ということになるだろう。同様に、塵であろうが、その他のものであろうが、任意の運んで来られたものによって目的が成立するなら、行為手段と行為対象を含意せずに「持って来い」とだけ「言うべき」である、ということになるだろう。同様に、運んで来ることであろうが、それ以外「の行為」であろうが、任意の実行もしくは非実行が意図されているなら、その場合、「運んで来い」という言明さえ言うべきでない、ということになるだろう。なぜなら、言明は無意味であるから。）

2. 相続表示語
3. 特定状態表示語

### 3.1.1 三種の語

まず、三種の語が提示される。

PVSV<sub>G</sub> 68.6–7: *evamjātīyāś ca sarve samūhasamptānāvasthāviśeṣaśabdāḥ /*

そして、集合体・相続・特定の状態〔を表示する〕語は全て、以上のようなものである。

「集合体」(samūha)「相続」(samptāna)「特定の状態」(avasthāviśeṣa)という三分類は、ディグナーガの「総聚」「相続」「分位差別」という仮設有の三分類にそれぞれ対応する<sup>21</sup>。

### 3.1.2 集合体表示語

まず、集合体表示語に関して、ダルマキールティは次のように解説している。

**単一の結果に基づく言語使用** 集合体表示語は、単一の結果をもたらす複数のものに対して使用される語である。「壺」という語が例に挙げられている。

PVSV<sub>G</sub> 68.7–10: *ye samastāḥ kiṃcid ekam kāryam kurvanti teṣām tatra viśeṣābhāvād apārthikā viśeṣacodaneti sakṛt sarveṣām niyojanārtham ekam ayam lokāḥ śabdam teṣu niyunkte ghaṭa iti /*

ある単一の結果をもたらす集合した諸事物は、その〔単一の結果〕に関して違いはないから、違いの教示は無益である。従って、一度に〔集合した諸事物〕全てを〔その単一の結果に〕配分するために、この世間の人々は、「壺」というような単一の語をそれら（集合した諸事物）に対して任用する。

<sup>21</sup>UPP 885a27–885b7: 此中取因假説。略有三種。一者總聚。二者相續。三者分位差別。言總聚者。謂於一時有多法聚。隨順世間。以一性説。如身林等。言相續者。謂於異時因果不絶。以一性説。如羯羅羅等位。名之爲人。芽等轉異。名之爲穀。言分位差別者。謂於一事有其多性。異不異時。而爲建立。如色生位。異無常性。有見有對。業具性故等。

宇井 [1958: 169]: 「此中にて、因を取りて假説[sic]するに略して三種あり。一には総聚、二には相続、三には分位差別なり。総聚と言ふは、謂く、一時に於て多法の聚有るものなるに、世間に隨順して、一性を以て説くなり。身と林と等の如し。相続と言ふは、謂く、異時に於て因果が絶えざるものなるに、一性を以て説くなり。羯羅羅(kalala)等の位、之を名づけて人と爲し、芽等の転異するものなるを、之を名づけて穀と爲すが如し。分位差別と言ふは、謂く、一事に於て其多性有るものなるに、異と不異との時にて建立を爲すなり。色の生位(恐らく、住)、異、無常性、有見、有對、業具性の故に(?), 等の如し。」(\*引用に際して旧字体は新字体に変更した。)

ここでの三分類は次のようにまとめることができるだろう。

1. 総聚… 同一刹那における複数の構成要素を拠り所として構想された、単一の空間的集合体。e.g. 手や足などの集合体に対する〈身体〉、木の集合体に対する〈林〉。
2. 相続… 複数の刹那に渡って存在する複数の構成要素を拠り所として構想された、単一の時間的集合体。e.g. カララ(出生前の胎児)から成人に至るまでの集合体に対する〈人間〉、米の芽から実の段階に至るまでの集合体に対する〈米〉。
3. 分位差別… 単一の空間的・時間的集合体を拠り所として構想された、複数の空間的・時間的側面。e.g. 連続した刹那にある事物に対する〈生〉〈住〉〈異〉〈無常性〉の四相、色(rūpa)の集合体に対する〈目に見えるもの〉〈抵触されるもの〉という性質。

例えば、「壺」という語は、水保持という単一の結果をもたらす色・香・味・感触の集合体に対して使用される。その構成要素である色・香などは水保持という結果をもたらす点で違いがないから、それらに対して「色」「香」「味」「感触」という語ではなく、「壺」という一つの語が使用される。

無差異 (abheda) に基づいて違いのないもの (aviśeṣa) として理解される。次に、等しく他者からの差異を持つことに基づく対象の無差異 (= 同一性) こそが、違いのない (= 同一の) 理解を生み出すものであることが説明される<sup>22</sup>。

PVSV<sub>G</sub> 68.10–12: te 'pi saṁjātiyād anyataś ca bhedāviśeṣe 'pi tatprayojanāṅgatayā tadanyebhyo bhidyanta ity abhedāt tato 'viśeṣeṇa pratīyante /

それら (集合した諸事物) もまた、同種のものからそれ以外のもの (= 異種のもの) から異なるという点で違いがないとしても、X という有用性の要因として、それ以外の [X という有用性の要因ではない] ものとは異なるが故にその無差異に基づいて、違いのないものとして理解される。

集合体〈壺〉を形成する要素の一つである色は、同種のもの (= 色) から異種のもの (= 非色である香など) から等しく差異を持つ独自のものである。色以外の香・味・感触についても同様である。しかし、この集合体を構成する色・香などの要素は、水保持という有用性の原因として、水保持という有用性の原因ではない他の色・香などから等しく差異を持つという点で、無差異 (= 同一) である。この無差異に基づいて、これらは単一の壺として理解される。

全体／諸部分を区別する表現——「壺の色など」(ghaṭasya rūpādayaḥ) ここで、「壺の色など」という表現が問題になる。これは、集合体〈壺〉とその部分〈色など〉の区別に基づく表現である。この表現の対象について、ダルマキールティは次のように説明している。

PVSV<sub>G</sub> 68.12–17: tatra ghaṭasya rūpādaya ity api ghaṭasvabhāvā rūpādaya udakadhāraṇaviśeṣādikāryasamarthā iti yāvat / sāmānyakāryasāadhanaprasiddhenātmanā rūpādīśabdaiḥ prasiddhā viśiṣṭa-kāryasāadhanākhyena viśeṣeṇa viśiṣṭās ta evam ucyante / na punar atrānyat kiṁcid yathāvarṇita-lakṣaṇaṁ dravyam asti tasya tādrśyānupalambhāt /

その場合、「壺の色など」という [壺と色などを区別する表現の対象] もまた、壺を本質とする色などである。つまり、特定の水の保持などという結果に対する能力を持つ [色など]、ということである。それら (色など) は、一般的結果の実現手段として周知されている本質に基づいて、「色など」という語によって周知されているものであるが、特殊な結果の実現手段という特殊性によって限定される時、このように [「壺の色など」と] 表現される。しかし、これら (色など) には [これらとは] 別に、[対論者たちが] 説明するような特徴を持つ実体は何も存在しない。そのようなそれ (実体) は知覚されないから。

「壺の色など」という表現は、限定者・被限定者の関係を示している<sup>23</sup>。しかし、それは、被限

<sup>22</sup> この議論の流れは先行する PV I 137–142 と類似している。そこでは、1) 単一／同一の結果に基づいて一つの語が使用されること、2a) 対象の無差異 (= 同一性) が語の無差異 (= 同一性) の根拠であること、2b) 〈X を結果とすること〉とは〈X を結果としないものとは異なること〉であって、〈X を結果とすること〉という肯定的な本質がある訳ではないことを説明した上で、色の認識を生み出すものという事例に即して 1) と 2a), 2b) を説明していた。ここでは、「壺」という事例に即して 1) と 2a), 2b) を説明している。

<sup>23</sup> Gen. の格接辞は関係全般を意味し、ここでは特に限定者・被限定者の関係を意味している。

Cf. A 2.3.50: ṣaṣṭhī śeṣe / (第六格接辞は行為参与者とも、名詞語基の意味とも、異なる残りの意味で導入される。)

定者である〈色など〉とは別に限定者である〈壺〉が実在することを意味するのではない。単に、「色など」という表現によって、〈色など一般の結果（視覚的認識など）の実現手段〉として個々に周知されている〈色など〉を表示した上で、その〈色など〉を「壺の」という表現によって〈特殊な結果（水保持など）の実現手段〉である〈色など〉に限定しているに過ぎない<sup>24</sup>。従って、〈色など〉という諸部分とは別に〈壺〉という全体が実在する訳ではない。

複数の対象に対する単数形による言語表現 次に、問題となるのは、集合体表示語が「壺」(ghaṭaḥ) などというように単数形で用いられることである。

PVSV<sub>G</sub> 68.17–18: ekavacanam api tadekaśaktisūcanārthaṃ saṃketaparatantraṃ vā /

単数接辞もまた、その〔色など〕の一つの能力の示唆を目的とするものであるか、あるいは、言語協約に依存するものであるかである。

複数のものに対して単数形が用いられるのは、二つの理由からである。すなわち、1) 一つの能力を示唆するためか、2) 言語協約上の決まりによるか、のいずれかである。「壺」という単数形表現の場合は前者に当てはまる。「壺」と呼ばれる〈色など〉の集合体は水保持という一つの能力を持つからである。一方、後者に当てはまるものには、「六都市」(ṣaṇṇagari) という表現がある<sup>25</sup>。

<sup>24</sup>PV II 102 でも、「壺の色など」という表現における限定者・被限定者の関係が説明されている。

PV II 102: rūpādayo ghaṭasyeti tatsāmānyopasarjanāḥ /  
tacchaktibhedāḥ khyāpyante vācyo 'nyo 'pi anayā diśā //

（「壺の色など」という〔表現〕によって、その〔壺の〕共通性を従属要素とするそれら（色など）の特定の能力が知らしめられる。他の〔言語表現〕も、この同じ方向性で説明すべきである。）

上記の引用部の PVSV では、「一般的結果」(sāmānyakārya) が色などが持っている視覚的認識などの一般的結果を、「特殊な結果」(viśiṣṭakārya) が色などが持っている特定の水保持などの結果を、それぞれ意味していた。一方、PV II 102 では「共通性」(sāmānya) は色などが共にあることで持つ水保持などの能力を、「特定の能力」(śaktibheda) は色などが個別的に持つ視覚的認識などを生み出す能力を、それぞれ意味する。それ故、両者で sāmānya/viśeṣa の対比は逆になる。これは、前者が普遍表示語としての「色など」とそれを限定する集合体表示語としての「壺」という語の関係を説明しているのに対して、後者は集合体の持つ二種の能力に即して「壺の色など」という区別表現を説明していることに起因する。後者によれば、〈壺〉と〈色など〉を区別する表現は、〈色など〉が個々に能力を発揮しながらも、共働して一つの能力を発揮することに基づいている。例えば、色は視覚的認識を生み出し、香は嗅覚的認識を生み出す。それとは別に、色・香・味・感触は、共働して水の保持という一つの結果をもたらす。同一物が持つ二種の能力に基づいて、このような〈壺〉／〈色など〉を区別する表現が起こる。

この二種の能力は、以下の PV II 100–101ab に対するデーヴェンドラブッディの註釈において、「共通の能力」(\*sāmānyā śakti) 「個別の能力」(\*pratiniyatā śakti) と呼ばれている。

PV II 100–101ab: rūpādiśaktibhedānām anākṣeṇa vartate /  
tatsamānaphalāhetuvyavaccchede ghaṭaśrutih //  
ato na rūpaṃ ghaṭa ity ekādhikaraṇā śrutih /

（「壺」という語は、色などの個別の能力を含意せずに、それら（色など）の共通の結果の原因でないものからの排除の意味で起こる。この理由から、「壺は色である」という同一基体を指示する語は起こらない。）

二種の能力についての詳細は、稲見 [2012], Inami [2014] を、先行研究における二種の能力の解釈については、稲見 [2014] を参照。

<sup>25</sup>ダルマキールティは、実在物の能力に基づくことなく単一のものに複数形が、複数のものに単数形が使用される例として、一人の女性に対する「妻」(dārāḥ) という複数形表現、複数の都市に対する「六都市」(ṣaṇṇagari) という単数形表現を挙げている。

PVSV ad PV I 67 (PVSV<sub>G</sub> 36.16–20): yaś cāyaṃ sarvatra vastukṛtam eva śabdapravṛttibhedam icchati, tasya (さらに、この者は、全ての場合に語の使用の違いは必ず実在物によってもたらされたものであると認めている。彼にとって、)

### 3.1.3 相続表示語

相続表示語については、次のように解説されている。

PVSV<sub>G</sub> 68.18–21: *tathā ye hetuphalaviśeṣabhūtāḥ kiṃcid ekaṃ sādhyanti sādhyante vā te 'pi sakṛt pratyayārthaṃ vrīhyādīśabdaiḥ kṛtasamketāḥ kathyanta iti pūrvavad vācyam /*

同様に、ある一つの事物を実現する主体である、あるいは、実現される対象であるところの、特定の原因／結果である事物もまた、一度に理解させるために、「米」などの語によって、[それらの語と] 言語協約を設定されたものとして表示される。以上のことが、上記と同様に言われるべきである。

これまで空間的集合体について説明されてきたが、今度は、時間的集合体である相続が説明される。連続する複数の刹那にある各存在物は、相互に異なるものであるとしても、等しく特定の原因によってもたらされた結果である点で、あるいは、等しく特定の結果をもたらす原因である点で、無差異である。そして、これらを一度に全て理解させるために、単一の語が使用される。例えば、芽から実の段階に至るまでの〈米〉は、米の種の結果である点で等しいから、「米」という一つの語で表示される。

### 3.1.4 特定状態表示語

最後に、単一の対象に対する複数の語の使用を説明するものとして、特定状態表示語が説明される。

PVSV<sub>G</sub> 68.21–24: *ye 'pi prthak samastā vā kvacid upayujyante, ta avasthāviśeṣavācibhiḥ sakṛd eva śabdaiḥ pratyayārthaṃ khyāpyante sanidarśanāḥ sapratighā veti tadanyebhyo bhedaśāmānyena /*

さらに、個別に、あるいは、集合して、ある[目的]に役立つ時、[諸事物]は、まさに一度に理解させるために、特定の状態を表示する語によって「目に見えるもの」あるいは「抵触されるもの」というように呼ばれる。それら以外のものからの差異という共通性故に。

「個別に、あるいは、集合して」(*prthak samastā vā*)という表現は、集合体の二種の能力に即して解釈できる<sup>26</sup>。例えば、集合体〈壺〉には、その構成要素である色・香などが単体で持つ能

*dārāḥ śaṇṇagarītyādaḥ bhedaḥ bhedyavasthiteḥ /  
khasya svabhāvaḥ khatvaṃ cety atra vā kiṃ nibandhanam // [PV I 67]*

(「妻」(*dārāḥ*)「六都市」(*śaṇṇagarī*)など[の表現]における区別(＝複数性)・無区別(＝単一性)の分立には、どのような根拠があるのか。あるいは、「虚空の本質」「虚空性」というこの[表現]には、どのような根拠があるのか。)

この議論のなかで、ダルマキールティは「妻」という表現における複数接辞の使用は表現欲求に基づくものであるとしている。

PVSV ad PV I 67 (PVSV<sub>G</sub> 36.25–26): *tad ayaṃ nirvastuko niyamaḥ kriyamāṇaḥ svātantryam icchāyāḥ śabda-prayoge khyāpayati /*

(それ故、実在物と関わりなく設定されている、この[単数のものに対する複数接辞使用の]制限は、語の使用における[表現]欲求の独立性を知らしめるものである。)

言語協約は話し手の欲求に従うものであるから、この複数形表現は、2) 言語協約上の決まりによるものに含まれるだろう。そして、同様に実在上の根拠を持たない「六都市」という単数形表現も 2) に含まれるだろう。

<sup>26</sup>VN でも「一緒に、あるいは、個別に」(*saha prthag vā*)という表現によって二種の能力が示されている。



力と、それらが集合して持つ水保持能力とがある。その複数の能力に基づいて、その集合体〈壺〉に対して「壺」「白い」などという複数の語が起こる。ここで挙げられている「目に見えるもの」(sanidarśana)「抵触されるもの」(sapatigha)という実例は、ディグナーガのUPPにおけるそれと同じである。アビダルマでは、色境のみが〈目に見えるもの〉であり、五根および五境の十界が〈抵触されるもの〉であるとされている<sup>27</sup>。ここで、ダルマキールティが複数の境からなる集合体〈壺〉ではなく、一つの境〈色〉に対する言語表現を実例に挙げているのは、単一の実在物に対して多様な本質が構想される、という構図が重要であるからであろう。そのため、実例はアビダルマ的なものにならざるを得なかったのである。

PVSVでの特定状態表示語についての説明は、集合体表示語の説明とほとんど変わらず、詳細は全くと言っていいほど論じられていない。その詳細を知るには、以下で挙げるVNの言明をみていく必要がある。

### 3.2 VNにおける二分類

次に、VNにおける仮設有の分類をみていこう。ダルマキールティは「存在物についての言語活動」(sadvyavahāra)について論じるなかで、分別知・言語表現とそれらの対象が対応関係にない場合を列挙している。その際に言及されるのが、PVSVでも論じられていた仮設有の分類である。ただし、VNにおいては、三分類ではなく二分類となっている。

#### 3.2.1 分別知・言語表現がその対象の存在性・多様性・同一性を確立しない場合

まず、当該の議論の冒頭部でこの二分類が導入される。

VN 6.1–8: na ca sarve buddhivapadeśās tadbhedābhedau vā vastusattām vastubhedābhedasattām vā sādhyanti, asatsv api kathamcid atītānāgatādiṣu nānaikārthakriyākāriṣu vārtheṣu tadbhāvasthāpanāya nānaikātmābhāve 'pi nānaikarūpāṇām vṛtteḥ, rājā mahāsammataḥ prabhavo rājavamśasya, śaṅkhaś cakravartī mahāsammatanirmitasya yūpasyotthāpayitā, śaśaviṣṇam, rūpaṁ sanidarśanaṁ sapatigham, ghaṭaś ceti /

しかし、全ての〔分別〕知・言語表現が、実在物の存在性を確立するという訳でもなければ、〔全ての〕それら（分別知・言語表現）の多様性・同一性が、実在物の多様性・同一性の存在性を確立するという訳でもない。何らかの仕方で過去・未来などのものである諸対象（＝非存在物）に対して——それらは存在しないにもかかわらず——、あるいは、複数・単一（／同一）の効果実現をもたらす諸対象に対して——複数・単一（／同一）の本質がないにもかかわらず——、それら（諸対象）の性質を確立するために、複数・単一（／同一）の姿を持つ〔分別知・言語表現〕が起こるから。「王家の始祖（prabhava）であるマハーサンマタ王」「マハーサンマタ王が作った柱を〔未来において〕建てるであろう法輪王シャンカ」「兎の角」「色は目に見えるものであり抵触されるものである」「壺」というように。

VN 6.23–25: na ca niḥprajojanā lokasyārtheṣu śabdayojanā / tatra ye 'rthāḥ saha pṛthag vaikaprayojanās teṣāṁ tadbhāvasthāpanāya hy ekaśabdo niyujyate yadi, kiṁ syāt /

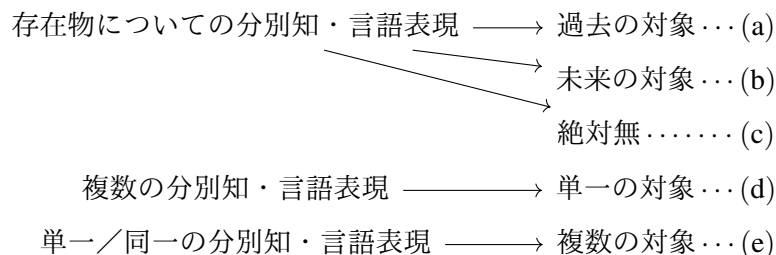
（さらに、世間の人々は、有用性なくして諸々の対象に対して語を結びつけることはない。その場合、諸対象は、一緒に、あるいは、個別に、一つの有用性を持ち、それら（諸対象）のその〔一つの有用性を持つという〕性質を確立するためにこそ、一つの語が任用されるなら、どうなるというのか。）

PVSVおよびVNにおいて、このような表現によって二種の能力が示されていることについては、Inami [2014]でも指摘されている。

<sup>27</sup>AK I 29abc: sanidarśana eko 'tra rūpaṁ sapatighā daśa / rūpiṇaḥ.

分別知・言語表現は、必ずしもその対象と一対一対応する訳ではない。ここでは、五種類の対応しない場合の例が挙げられている。そのうち、三種類は、分別知・言語表現が存在するにもかかわらず、それらの対象は存在しないものである（存在的不一致）。残りの二種類は、分別知・言語表現上の多様性・同一性が、その対象（本質）の多様性・同一性と一致しないものである（本質の数的不一致）。例えば、(a)「王家の始祖であるマハーサンマタ王」という分別知・言語表現は、過去の人物に関するものである。経量部の立場では現在のものしか存在しないから、この場合、分別知・言語表現は存在しても対象は存在しない。(b)「マハーサンマタ王が作った柱を〔未来において〕建てるであろう法輪王シャンカ」という分別知・言語表現もまた、存在する対象を持たない。未来の人物に関するものであるからである。(c)「兎の角」という分別知・言語表現は、過去・現在・未来のいずれにもおいても存在しない絶対無を対象とするものであるから、この場合も外界にこれらに対応する存在物はない。一方、(d)「色は目に見えるものであり抵触されるものである」という分別知・言語表現は、同一の事物の複数の本質について表現するものであるが、それに対応する複数の本質は単一の事物には存在しえない。この場合、分別知・言語表現は多様であっても、本質は多様ではない。さらに、(e)「壺」という分別知・言語表現は、色・香などの複数の事物からなる集合体の単一の本質について表現するものである。しかし、実際には、これらに壺性という単一の本質はない。分別知・言語表現が単一であっても、本質は単一ではない。また、ここでは実例が挙げられていないが、同一の本質についての分別知・言語表現もここに読み込めるだろう<sup>28</sup>。例えば、「木」という分別知・言語表現は、複数の木の同一の本質を表現するものであるが、実際には、木々は木性という同一の本質を持たない。分別知・言語表現が同一であっても、本質は同一ではない。

分別知・言語表現とそれらの対象の間の非対応関係は、以下のようにまとめることができる。



### 3.2.2 単一の対象に対する複数の分別知・言語表現

次に、ダルマキールティは、分別知・言語表現と対象が数的に一致しない二つのあり方のうち、(d) 単一の対象に対する複数の分別知・言語表現について説明している。

VN 6.8–18: na hi sanidarśanādiśabdā nānāvastuviṣayāḥ, ekatropasamhārāt / nānāviṣayatve 'py ekatropasamhārah, tannimittānān tatra samavāyād iti cet / āyāse vatāyaṃ tapasvī padārthaḥ patito 'nekasambandhinam upakṛtyānekaṃ śabdān ātmani tebhyaḥ samāśaṃsan / sa yaiḥ śaktibhedair anekaṃ sambandhinam upakaroti tair evānekaṃ śabdān kiṃ notthāpayati / evaṃ hy anena paraṃparānusārāpariśramāḥ parihr̥to bhavati / nānāśabdotthāpanāsāmarthyē nānāsambandhyupakāro 'pi mā bhūt / anupakāre hi teṣāṃ tatsambandhitāpi na sidhyati /

実に、「目に見えるもの」などの語は、〔異なる〕複数の実在物を対象とするのではない。というのも、〔目に見えるものであること〕などの複数の属性は〕単一〔の属性保持者〕に集

<sup>28</sup>§ 3.2.3 で引用する VN では、ダルマキールティは「壺」というような単数形で用いられる集合体表示語について論じた後、「木」や「木々」というような単数形および複数形で用いられる普遍表示語についても論じている。それ故、ここでは単一の言語表現を示す「壺」という実例しか挙げていないが、それは「木」というような同一の言語表現も含意していると考えられる。

まっているから。

【反論】「目に見えるもの」などの語はそれぞれ異なる」複数「の实在物である属性」を対象とするとしても、[複数の属性は] 単一「の属性保持者」に集まっている。というのも、[属性保持者] Xを根拠（＝基体）とする「複数の属性」は、その「属性保持者」Xに内属するから。

【答論】おお、この哀れな事物（＝単一の属性保持者）は苦境に陥っている。というのも、複数の関係項を扶助した上で、それら（複数の関係項）を通じて複数の語を自身に割り当てているのだから。その「事物」はある特定の諸能力によって複数の関係項を扶助する時、どうして「その事物は」同じその「特定の諸能力」によって複数の語を引き起こさないのだろうか。なぜなら、このような場合、この「事物」は、次々と継起する苦労を回避することになるから。「その事物は」複数の語を引き起こす能力を持たないなら、複数の関係項を扶助することもあってはならない。実に、それら（関係項）は扶助されないなら、それ（事物）の関係項であることも成立しない。

「目に見えるもの」「抵触されるもの」という二つの語の対象は、属性保持者とは別に実在する二つの属性ではない。なぜなら、〈目に見えること〉〈抵触されること〉という二つの属性は単一の属性保持者〈色〉のもとに集まっており、その属性保持者のみが実在するからである。一方、反論者は、属性保持者とは別に実在する個々の属性がこれらの語の対象であると主張する。反論者もまた、二つの属性が単一の属性保持者に集まっていることを認めているが、ダルマキールティとは違って、属性は属性保持者とは独立して実在すると考えている。属性が、属性保持者とは別に実在しながら、それに属することを可能にするのが、内属（samavāya）という関係である。

そこで、議論の焦点は内属は成立するかという点に置かれることになる。ダルマキールティは、内属を「扶助」（upakāra）と言い換えて、内属の不可能性を次のように指摘している。もし、内属を認めるならば、単一の属性保持者に対して複数の語が起こる時には、1) 属性保持者が複数の属性を扶助する（＝保持する）、2) それら諸属性を通じて自身に複数の語を割り当てる、という二つの段階があることになる。その場合、属性保持者は、複数の属性を保持すること、その諸属性を通じて語を引き起こすこと、という二つの困難な仕事をなさないといけないという苦境に陥る。むしろ、諸属性を保持する能力だけで語を引き起こすことも可能であるとした方がよい。しかし、反論者がその提案を受け入れることはないだろう。一つの実在物が引き起こすことができるのは一つの語だけだと考えるからである。このように一つの実在物が能力を及ぼすことができるものが一つに限定されるなら、属性保持者がその保持能力の対象として持つことができるのも、一つの属性だけになってしまう。そして、単一の属性保持者に複数の属性の扶助が成立しなければ、諸属性はその属性保持者の関係項であることも成立しなくなる。従って、内属という関係は成立しない<sup>29</sup>。

### 3.2.3 複数の対象に対する単一／同一の分別知・言語表現

さらに、(e) 複数の対象に対する単一／同一の分別知・言語表現については、次のように説明される。

単一／同一の効果実現に基づく言語使用 PVSVと同様にVNでも、「壺」という語を実例に単一の効果実現に基づく単一の語の使用が説明されている。

<sup>29</sup>PVSVにおいても、属性保持者とは別に実在する属性を想定し、両者に内属関係を設定することが批判されており、「扶助」という表現も使用されている。そこでは、属性と属性保持者の間に両者をつなぐ扶助能力を設定する場合、その扶助能力と属性保持者の間にもそれらをつなぐ能力が必要になり、無限遡及になるという問題が挙げられている。Cf. PVSV ad PV I 52–55.

VN 6.19–23: ghaṭa ity api ca rūpādaya eva bahava ekārthakriyākāriṇa ekaśabdavācyā bhavantu, kim arthāntarakalpanayā / bahavo 'pi hy ekārthakāriṇo bhaveyus cakṣurādivat / tatsāmarthyasthāpanāya tattraikaśabdaniyogo 'pi syād iti yuktam paśyāmaḥ /

そして、まさに色などという多くのものが、単一の効果実現をもたらすという理由から、「壺」という一つの語の表示対象にもならなければならない。〔色など〕以外のもの（＝壺）を構想して何になろうか。なぜなら、多くのものもまた、単一／同一の効果実現をもたらすものでありうるからである。視覚器官などのように。それら（多くのもの）の能力を確立するために、それらに対して一つの語が任用されることにもなるだろう。以上のことは、理に適っていると我々は考える。

PVSV での集合体表示語に関する説明で既にみたように、複数の対象に対する単一の語の使用は、それらが持つ単一の効果実現に基づく。ここでも、同じことが言われている。色・香・味・感触という複数の事物は、水保持という単一の効果実現をもたらすから、それらに対して単一の語「壺」が用いられる。そして、〈色など〉という諸部分は実在するが、それとは別に〈壺〉という全体は実在しない。これは、視覚器官・色・光・注意という複数の事物は、視覚的認識という単一の結果をもたらすが、〈視覚的認識を結果とすること〉という普遍がこれらとは別にあるのではないのと同様である。

**集合体表示語の単数形・普遍表示語の単数形と複数形** PVSV では、複数の対象に対する単一の言語表現を「集合体表示語」(samūhaśabda) と呼び、その単数形について論じていた。一方、VN では、単一の言語表現のみでなく、同一の言語表現についても扱っている。前者は「集合体表示語」(samudāyaśabda)、後者は「普遍表示語」(jātiśabda) と呼ばれている<sup>30</sup>。集合体表示語は単数形でのみ用いられ、普遍表示語は単数形でも複数形でも用いられる。

VN 6.25–7.9: tadarthakriyāśaktisthāpanāya niyuktasya samudāyaśabdasyaikavacanavirodho 'pi nāsty eva / sahitānām sā śaktir ekā na pratyekam iti samudāyaśabda ekasmin samudāye vācye ekavacanam ghaṭa ity / jātiśabdeṣv arthānām pratyekam sahitānām ca śakter nānaikā ca śaktir iti nānaikaśaktivakṣāyām bahuvacanam ekavacanam cecchāto vṛkṣā vṛkṣa ity syāt / yady eṣa niyamo bahuṣv eva bahuvacanam, ekasminn ekavacanam iti, asmākan tu sāmketikeṣv artheṣu sāmketavaśād vṛttir ity anabhiniveśa eva /

それら（諸対象）の効果実現の能力を確立するために任用される集合体表示語の、単数接辞が矛盾することも決してない。その単一の能力は一緒にある〔諸対象〕に属するのであって、個別にあるのではない。従って、集合体表示語には、一つの集合体が表示されるべき時、「壺」(ghaṭaḥ) というように単数接辞が起こる。普遍表示語の場合には、諸対象は個別に異なる能力を持ち、そして、一緒になって同一の能力を持つものだから、複数の能力が意図される時には、欲求に基づいて「木々」(vṛkṣāḥ) というように複数接辞が起こり、同一の能力が意図される時には、欲求に基づいて「木」(vṛkṣaḥ) というように単数接辞が起こるだろう。もし、多くのものに対してのみ複数接辞が起こり、一つのものに対して単数接辞が起こる、というこの制約があるというのなら、我々にとっては、言語協約された諸対象に対して、言語協約の力に基づいて〔語は〕起こるものだから、〔語に対して〕全く執着はない。

<sup>30</sup> 「普遍表示語」「集合体表示語」の区別は、PV II 101cd においても言及される。

PV II 101cd: bhedaś cāyam mato jātisamudāyābhidhānayoḥ\* //

\*bhedaś cāyam mato jātisamudāyābhidhānayoḥ 稲見 [2014]; bhedo 'yam idṛśo jātisamudāyābhidhāninoḥ PV.

(普遍表示語と全体表示語の間にも、このような違いが認められる。)

色などの集合体に対する「壺」という語は、それらが持つ水保持という単一の効果実現の能力に基づいて使用される。この能力は、個々の色や香に別々にあるのではなく、色など全てによって共有されている。それ故、一つの集合体〈壺〉には能力は一つしかないから、「壺」(ghaṭaḥ) というように単数形で表現される。

一方、複数の木に対する「木」という語は、それらが持つ同一の効果実現の能力に基づく。この能力は、同一のものとみなされるが、個々の木に別々にあるのだから個別的でもある。それ故、複数の木の能力は複数かつ同一であるから、複数の木に対して「木々」(vrkṣāḥ) と同様に「木」(vrkṣaḥ) と表現可能である。同種の諸個物を表現する語が複数形となるか単数形となるかは、個別性と同一性のどちらを意図するかという話し手の表現欲求に依存する。

それ故、複数のものは複数形、単数のものは単数形で必ず表現されるのではなく、複数のものであっても単数形で表現されることがある。複数のものに対して単数形が用いられるのは、既にみた PVSV で<sup>31</sup>、1) 一つの能力を示唆するためか、2) 言語協約上の決まりによるか、のいずれかであると言われていたが、厳密には、1) 一つの能力に基づいて、それを聞き手に示唆しようという話し手の表現欲求によって言語協約されたからか、2) 単なる表現欲求によって言語協約されたからか、のいずれかであるだろう。それ故、いずれの場合も、特定の言語表現が特定の対象に対して起こるのは、対象そのものではなく言語協約による。

また、ここで集合体表示語と普遍表示語の二種が論じられていることから、議論導入部での、分別知・言語表現の「多様性・同一性」(bhedābheda) という表現における「同一性」には、一つであること・個別的かつ同じであることの二つの意味が含まれていたことが読みとれる。

〈色など〉とは別に〈壺〉は存在しない さらに、〈色など〉の構成要素とは別に、実体〈壺〉が実在すると考えるヴァイシェーシカ学派の反論を想定して、ダルマキールティは実体〈壺〉の非実在性を次のように説明している。

VN 8.1–13: yady anya eva rūpādibhyo ghaṭa iti ekaḥ syāt, kiṃ syāt / astu, pratyakṣasya sato 'rūpādirūpasya tadvivekena buddhau svarūpeṇa pratibhāsenā kim āvaraṇam / pratibhāsamānās ca vivekena pratyakṣā arthā dṛśyante 'prthagdeśatve 'pi gandharasādayaḥ, vātātapasparśādayaś caikendriyagrāhyatve 'pi / idam eva ca pratyakṣasya pratyakṣatvam, yad anātmarūpavivekena svarūpasya buddhau samarpaṇam / ayam punar ghaṭo 'mūlyadānakrayī, yaḥ svarūpaṃ ca nopadarśayati pratyakṣatām ca svīkartum icchati / etena buddhiśābdādayo 'pi vyākhyātā yadi tais tatsāadhanam iṣyeta / na ca pratyakṣasyānabhibhave rūpānupalakṣaṇam, yena tatsāadhanāya liṅgam ucyate / apratyakṣatve 'py apramāṇasya sattopagamo na yuktaḥ / tan na rūpādibhyo 'nyo ghaṭaḥ /

【反論】もし、壺は色などとは全く別であるから、単一〔の壺〕がある、というなら、一体どんな問題があるのか。

【答論】[仮に、単一の壺があると] しよう。[壺は] 知覚される時、色などを本質としないものとして、それ（色など）とは区別されて、知覚〔知〕にそれ自体として顕現する〔はずである。それ〕によって、どのような障害があるだろうか。そして、知覚される諸対象は、別々に顕現するということが経験される。香・味などは〔それぞれ〕別の場所にないとしても、そのようである。そして、風・熱の感触などは同じ感覚器官（＝触覚器官）の把握対象であるとしても、そのようである。自己の本質を持たないものと区別されたかたちで、自己の本質を認識に与えることこそが、知覚対象が知覚対象たる所以である。しかし、この壺は代金を払わない購入者である。なぜなら、[その壺は] 自らの本質を示すことなく、知覚対象性を自らのものにしようと欲するのだから。もし、それら（分別知・語）によって、それ（実体）が

<sup>31</sup> § 3.1.2 参照。

実現されると「あなたが」主張するとするなら、同じこのことによって、「分別」知や語なども「実体の確立手段ではないということが」説明されたことになる。そして、知覚されるなら、圧倒されていない場合には、本質が気づかれないことはない。もし、気づかれないことがあれば、その「本質」を確立するために徴表が述べられるであろうが。知覚されないにもかかわらず、それに対してプラマーナがないものの存在性を認めるというのは、不合理である。従って、壺は、色などとは別に存在しない。

集合体の構成要素〈色など〉とは別に単一の実体〈壺〉が存在するのなら、それは知覚されなければならない。そして、ある対象が知覚されるというのは、その対象が、他の対象とは別にそれ自体として知覚知に顕現することに他ならない。しかし、〈壺〉自体が知覚知に顕現することはない。以上が、実体〈壺〉が実在するという主張に対するダルマキールティの批判の骨子である。〈壺〉の知覚不能性に関する反論として、ダルマキールティは以下を想定している。

- a. 〈色など〉と〈壺〉は同じ場所にあるから〈色など〉のみが顕現する
- b. 〈色など〉と〈壺〉は同じ感覚器官の対象であるから〈色など〉のみが顕現する
- c. 分別知・語によって対象にされるから〈壺〉はその存在性が確立される
- d. 〈壺〉は知覚されるが気づかれないだけである
- e. 〈壺〉は知覚されないが実在する

まず、反論 a に対して、ダルマキールティは反例として香・味などの場合を挙げている。香と味は同じ場所に存在するが、別々に顕現することが現に経験される。従って、〈色など〉と〈壺〉が同じ場所にあるとしても、〈壺〉が実在するなら、両者は別々に顕現するはずである。さらに、反論 b に対しては、風の感触・熱の感触などという反例を挙げている。ヴァイシェシカ学派によれば、実体は五感全てによって知覚可能である。一方、風の感触・熱の感触の場合も、両者は触覚器官の対象であるが、別々に顕現することが現に経験される。それ故、同一の感覚器官の対象であるということは、〈壺〉が顕現しない理由にはならない。

ここで、知覚対象の定義が提示されている。〈知覚対象であること〉とは、「自己の本質を持たないものと区別されたかたちで、自己の本質を認識に与えること」である。そして、〈壺〉は顕現しないから、この知覚対象の定義を満たさない。それにもかかわらず、知覚対象であると主張されるこの〈壺〉を、ダルマキールティは「代金を払わない購入者」と表現している。なぜなら、〈壺〉は自己の本質を認識に与えるという対価を払うことなく、知覚対象性という商品を手に入れようとするからである。

また、分別知・語によって対象にされるから〈壺〉はその存在性が確立されるのだという反論 c は、存在するならばそれは知覚されるはずであるという議論冒頭に示された論理によって否定される。さらに、〈壺〉は知覚されるが気づかれないのだという反論 d に対しては、別の事物によって圧倒されている場合を除いては、知覚されたものは必ずその本質が気づかれるのだと回答している。圧倒されている場合とは、塩味によって飴玉の甘さが圧倒される場合などである。この場合には、推理が働くことで甘さが再認識される。最後に、〈壺〉は知覚されないが実在するという反論 e に対しては、存在性を確立するためのプラマーナは知覚のみであるから、その唯一のプラマーナが起こっていない〈壺〉の存在性を認めることは不合理であると一蹴している。以上によって、〈色など〉とは別に〈壺〉が存在するという主張は否定される。

#### 4 結論

分別知・語は、外界の实在物と直接的に結びつくことはないが、实在物に基づいて構想された概念と結びつくことで、間接的に实在物と関係する。しかし、概念は实在物と数的に一对一对応

しない。単一の实在物に対して複数の概念を構想することもあれば、複数の实在物に対して単一／同一の概念を構想することもある。この实在物と概念の間のギャップを埋めるものが差異である。实在物は自身と区別されないかたちで複数の差異を持ち、non-X からの差異は、同種の諸個物 X に等しく存在するからである。本稿では、差異に関して以下のことを明らかにした。

まず、差異には、〈1. 複数個物に対する概念の同一性を説明する原理〉と〈2. 単一個物に対する概念の多様性を説明する原理〉の二つの側面がある。後者に基づけば、一つの实在物 X は他者の数だけ差異を持つから、その複数の差異に基づいて単一の实在物に対して複数の分別知・語が起こりうる。一方、前者は複数の实在物に対する単一の語の使用、あるいは、複数かつ同一の語の使用の根拠となる。例えば、色・味・香・感触の集合体における〈水保持という結果を持たないものからの差異〉は、これら複数の構成要素によって共有されているから、これらに対して単一の語「壺」が使用される根拠になると同時に、どの集合体〈壺〉にも等しく存在するから、複数の壺に対して同一の語「壺」が使用される根拠にもなる。そして、この差異は、一つの集合体において複数ある差異のうちの一つであるから、〈1. 複数個物に対する概念の同一性を説明する原理〉であると同時に、〈2. 単一個物に対する概念の多様性を説明する原理〉でもある。

次に、差異が成立しない場合の言語使用をダルマキールティがどのように説明するかをみた。排除対象が存在しない「空」「無常」といった語の場合、認識内で構想された〈非空〉〈常住〉がその排除対象となる。排除対象が存在しなくても、対立項が構想可能な限り、概念化もそれに対する語の使用も可能である。一方、表示対象が存在しない「主宰神の結果」「兎の角」といった語は、言語協約によって植えつけられた潜在印象から生じる分別知の持つ形象と結びつく。この場合、表示対象と排除対象の間の差異は認識内部で完結する。さらに、表示対象のうちに存在物と非存在物を含み、排除対象を構想することすらできない「知られるもの」「全てのもの」といった語の場合、排除対象は聞き手の疑念の対象である。これは全ての語に共通するものである。

上記の差異の持つ二つの側面と親和性の高い概念の分類法として、ディグナーガの UPP における仮説有の三分類がある。これは、实在物と概念の間の数的不一致の問題に焦点を当てて、概念を 1) 複数の实在物に対する単一の〈集合体〉、2) 複数の刹那的实在に対する単一の〈相続〉、3) 単一の空間・時間的集合体に対する複数の〈特定の状態〉の三種に分類するものである。ダルマキールティは、PVSV において实在物と語の間の数的不一致の視点から語を分類する際にこの三分類を採用し、差異の理論と関連づけている。さらに VN においては、この分類の発展形を確認することができる。そこでは、实在物の多様性 (bheda) / 同一性 (abheda) と分別知・語の多様性 / 同一性の不一致が論じられている。ダルマキールティは、bheda/abheda という洗練された表現によって、分別知・語が实在物そのものと直接的に結びつくことがないことを示しているのである。

以上の差異に関する議論は、外界实在論の立場からなされている。外界实在論の立場に立つ時、認識手段の正しさは、その認識手段と外界対象の間の整合性として説明される。その場合、知覚の整合性は、外界対象を完全かつ直接的に反映したものであるということによって成立する。一方、推理や語に基づく認識の整合性は、外界対象を部分的かつ間接的に反映したものであるということによって成立する。そして、この外界対象の部分としての役割を果たすのが、差異としてのアポーハである。

## 略号および参考文献

### 一次文献

- A            *Aṣṭādhyāyī* (Pāṇini): see Cardona [1997].  
 PVI        *Pramāṇavārttika* (Dharmakīrti), chapter 1: See PVSV.

- PV II~IV** *Pramāṇavārttika* (Dharmakīrti), chapter 2–4: *Pramāṇavārttika-kārikā* (Sanskrit and Tibetan). Ed. Yusho Miyasaka. Vol. 2 of *Acta Indologica*. Chiba: Naritasan Shinshoji, 1971–72.
- PVA** *Pramāṇavārttikālaṅkāra* (Prajñākaragupta): *Pramāṇavārtikabhāṣyam or Vārtikālaṅkāraḥ of Prajñākaragupta*. Ed. Rāhula Sāṅkrtyāyana. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1953.
- PVP** *Pramāṇavārttikapañjikā* (Devendrabuddhi): D 4217, P 5717.
- PVSV<sub>G</sub>** *Pramāṇavārttikasvavṛtti* (Dharmakīrti): *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti: The First Chapter with the Autocommentary*. Ed. Raniero Gnoli. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1960.
- PVSV<sub>M</sub>** *Svāthānumāna-pariccheda by Dharmakīrthi*. Ed. Dalsukhbhai Malvaniya. Vol. 2 of *Hindu Vishvavidyalaya Nepal Pajya Sanskrit Series*. Varanasi: Hindu Vishvavidyalaya Sanskrit Publications Board, 1959.
- PVSV<sub>t</sub>** D 4216, P 5717.
- PVT** *Pramāṇavārttikaṭīkā* (Śākyabuddhi): D 4220, P 5718.
- PVSVT** *Pramāṇavārttikasvavṛttiṭīkā* (Kāṇakagomin): *Kāṇakagomin's Commentary of Pramāṇavārttikavṛtti of Dharmakīrti*. Ed. Rāhula Sāṅkrtyāyana. Reprint, Kyoto: Rinsen Book, 1982.
- PVV** *Pramāṇavārttikavṛtti* (Manorathanandin): *Dharmakīrti's Pramāṇavārttika with a Commentary by Manorathanandin*. Ed. Rāhula Sāṅkrtyāyana. Vol. 24 of *The Journal of the Bihar and Orissa Research Society*. Patna: The Bihar and Orissa Research Society, 1938.
- ŚV** *Ślokavārttika* (Kumārila): *Ślokavārttika of Śrī Kumārila Bhaṭṭa with the Commentary Nyāyaratnākara of Śrī Pārthasārathi Miśra*. Ed. Svāmī Dvārikādāsa Śāstrī. Vol. 10 of *Prāchyabhārati Series*. Varanasi: Tara Publications, 1978.
- UPP** \**Upādāyaprajñāptiprakaraṇa* (『取因仮設論』) (Dignāga): Taisho 1622, vol. 31.

## 二次文献

Cardona, George

- 1997 *Pāṇini: His Work and Its Traditions*. 2nd ed. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited.

Inami, Masahiro

- 2014 Two Kinds of Causal Capacity: *sāmānyā śaktiḥ* and *pratiniyatā śaktiḥ*. Paper presented at the Fifth International Dharmakīrti Conference, Heiderberg. August 28.

稲見正浩

- 2012 「二種の因果効力——*sāmānyā śakti* と *pratiniyatā śakti*——」『印度学仏教学研究』61-1: 437(82)–432(87).
- 2014 「『プラマーナ・ヴァールティカ』プラマーナシッディ章の研究(13)」『東京学芸大学紀要 人文社会科学系 II』65: 71–94.

宇井伯寿

- 1958 『陳那著作の研究』東京: 岩波書店.



戸崎宏正

1979 『仏教認識論の研究』上. 東京: 大東出版社.

1985 『仏教認識論の研究』下. 東京: 大東出版社.

（なかすか みゆき、広島大学大学院 [インド哲学]）

## *Apoha* as Difference

Miyuki Nakasuka

The *apoha* theory is introduced by Dignāga as a linguistic theory of the Buddhist logico-epistemological school. Dharmakīrti, who takes over the theory from Dignāga, gives an ontological interpretation to it by calling a particular's difference from others "exclusion" (*apoha*). For Dharmakīrti, it is the difference that is the foundation for conceptual construction. Conceptual cognitions and words, not connected to external entities themselves, are connected to the concepts constructed on the entities, so that they rest on the entities indirectly. Thus, the four items, namely, 1) entities, 2) differences, 3) concepts, and 4) conceptual cognitions/words are closely related.

This paper examines the function of the differences which connect concepts with entities. Conceptual cognitions/words do not numerically correspond to entities since in some cases there arises a conceptual cognition or a word concerning plural entities, or, conversely, there arise plural conceptual cognitions or words concerning an entity. These cases become explicable when the item 2) differences is put between 1) entities and 3) concepts. In explaining the relationship between conceptual cognitions and entities, Dignāga classifies the nominal entities (*prajñaptisat*) into three kinds: a) a spatially extended entity (*samūha*); b) a temporally extended entity (*saṃtāna*); and c) a particular state of an entity (*avasthāviśeṣa*). In his *Pramāṇavārttikasvavṛtti* Dharmakīrti accepts this classification to explain the relationship between words and entities, putting the differences between entities and concepts, and in his *Vādanyāya* develops the classification into a more sophisticated form.